Odi

DEL PODER D'UN SENTIMENT RESISTENT

Şeyda Kurt

Traducció de Serge Llorca
Pròleg de Proyecto UNA

EDITORIAL DESCONTROL

Odi

Títol: *Odi. Del poder d'un sentiment resistent*
Autoria: Şeyda Kurt

Títol original: ***Hass. Von der Macht eines widerständigen Gefühl****s*
HarperCollins, 2023

1a edició catalana: juny 2025, Barcelona
Col·lecció *FemVeus*
Descontrol Editorial
c/Constitució 19, Can Batlló, Bloc 11 - Nau 80, 08014 Barcelona
www.descontrol.cat   Tel. 93 4223787

ISBN: 978-84-18283-88-8
Dipòsit legal: B 3787-2025

Edició: Descontrol Editorial // editorial@descontrol.cat
Traducció i correcció: Serge Llorca Lloret // serge@axialtranslations.com
Maquetació i disseny: Descontrol Editorial
Disseny de portada: Descontrol Editorial // editorial@descontrol.cat
Imprès a: Cevagraf Impremta Cooperativa i Ecològica
Distribució: Descontrol Distribució // distribucio@descontrol.cat

Aquest llibre ha estat publicat amb el suport de: Generalitat de Catalunya Departament de Cultura

---

Reconeixement – NoComercial (by–nc): Es permet la generació d'obres derivades sempre que no se'n faci un ús comercial i es citi la font.
Tampoc es pot utilitzar l'obra original amb finalitats comercials.

Odi

DEL PODER D'UN SENTIMENT RESISTENT

ŞEYDA KURT

EDITORIAL
DESCONTROL

sound. the water serpent's breath:
a depth as vast as my hatred

Wanda Coleman "Beaches. Why I don't care for them"[I]

I NdT: Traducció del fragment del poema "Beaches. Why I don't care for them" (Platges. Per què no m'agraden): so. l'alè de la serp d'aigua: / una profunditat tan vasta com el meu odi.

Pròleg

DE PROYECTO UNA

Odi. Poques paraules desperten reaccions tan viscerals com la del títol d'aquest llibre. Provoca temor en qui se'n sap objectiu i inquieta a qui sap que amplia divisions entre iguals. Alhora, encén la ràbia en qui l'accepta com a motor, i es transforma en una força capaç de sacsejar els fonaments de la realitat.

Quan vam escriure *La Viralitat del Mal*, no pensàvem l'odi només com a sentiment primari de voler destruir, sinó com una força difusa. Un comportament que impregna estructures, perpetua poders i injustícies, i que sovint es camufla darrere de discursos aspiracionistes que asseguren que ser pobre és una decisió personal. Enteníem l'odi com allò que vol el mal al subjecte odiat, o fins i tot la seva desaparició. Quan se'l justifica sota premisses d'ordre, autopreservació o utilitarisme, s'aboca l'odi a la diferència, perquè ens fa sentir que no som normals. S'odia a qui vol fer les coses d'una altra manera, perquè posa en perill la nostra tradició. S'odia la pobresa i la debilitat, però no perquè siguem persones malvades, sinó perquè és molt més fàcil culpabilitzar els individus de la seva desgràcia que posar-nos a intentar entendre per què el món funciona així. I perquè, òbviament, és més fàcil trepitjar a qui està a sota que intentar treure del seu palau a qui està a dalt. Sobretot perquè, en el fons, creiem que podríem arribar a tenir aquest palau per a nosaltres, tot i que les dades diguin que això és molt poc probable. I d'aquestes frustracions, més odi.

Al llarg dels últims anys hem sigut testimonis de com l'odi ha sigut esperonat i instrumentalitzat per canalitzar el temor a la diversitat i al canvi. S'ha revelat com una eina imprescindible del reaccionarisme per preservar l'ordre establert davant de

qualsevol amenaça de transformació. Sabem que hi ha un odi que perpetua el sistema, legitima la desigualtat, exclou i castiga la diferència. Però, en aquest assaig, Kurt es pregunta si un altre odi és possible. En pot existir, o ja existeix, per ventura, un que qüestioni, que assenyali les fractures i les injustícies, que serveixi per sacsejar les estructures i obrir-hi esquerdes?

Seria absurd negar que, al llarg de la història, molts processos revolucionaris han tingut el seu punt de partida en un odi compartit cap a estructures d'explotació. Que no hi havia odi cap al sistema colonial i d'explotació francès en la Revolució d'Haití? Que no n'hi havia, cap a la idea de retrocedir en els drets que tant havien costat de guanyar, durant la vaga revolucionària d'octubre de 1934 a l'Estat espanyol? Que no hi havia odi contra la violència masclista en el moviment Ni Una Menos, que es transformava en una força col·lectiva de resistència i canvi?

L'odi compartit, col·lectivitzat i organitzat, en conjunció amb un horitzó esperançador, sovint és l'espurna que trenca la resignació i el consens imposat, i posa en marxa processos de transformació radical.

És cert que l'odi pot esdevenir una sortida davant de la impossibilitat d'imaginar alternatives. Davant de la resignació, l'odi a una situació injusta, a una vida precària o a una normalitat imposada pot actuar com una sacsejada, una fissura en el relat hegemònic que ens obliga a mirar més enllà del que se'ns presenta com a inevitable. Aquesta ràbia pot ser el primer pas per prendre consciència, per reconèixer el malestar i començar a col·lectivitzar-lo. Així, l'odi esdevé, moltes vegades, una resposta a la violència estructural que ens envolta, una manera de trencar el silenci i desafiar el consens. Pot ser incòmode, fins i tot perillós, però també pot ser el punt de partida d'una transformació profunda, el gest que ens permet imaginar altres mons possibles.

I és que, si l'odi fos, simplement, una força destructiva i irracional, no seria percebut de formes tan diferents segons qui el mostra. A algunes persones se'ls permet odiar i a altres no. La possibilitat de mostrar la ràbia sense por a la repressió es limita a aquells col·lectius o individus que ja compten amb el suport de les estructures de poder. Per a la resta, l'expressió de l'odi és motiu de criminalització, estigmatització i càstig. Narratives sobre la redempció, l'estoïcisme i la virtut han servit per mantenir apaivagades les veus d'aquelles per a qui la ràbia suposa una mostra de la seva indignitat.

L'autora proposa un viatge a través de la filosofia, l'art, les seves experiències personals i els manifestos polítics, en què explora les possibilitats transformadores de l'odi. Un recorregut necessari per entendre quan l'odi ens esclavitza i quan, al contrari, pot ser un mitjà per imaginar mons nous, més justos i habitables. Mons on, potser, la ràbia deixi de florir de la misèria.

Proyecto UNA

Pròleg

DE L'AUTORA

Aquest llibre comença allà on el malestar ja no és sols remor. Grinyola, retrona. Un so cru i clar irromp del tèrbol soroll de fons del malestar, m'oprimeix les orelles. Un brunzit, un espasme, un estupor; continc la respiració. Això és l'odi. El reconec. Brama als carrers i murmura a vegades amb hostilitat opulenta la seva aprovació quan les persones moren silenciosament, molt silenciosament, a les fronteres europees. He vist l'odi flamejar al crit i als ulls dels meus pares. El distingeixo en els missatges d'amenaces que aguaiten a la meva safata d'entrada. I borbolla en l'afany de venjança que m'acompanya després de llegir-los. Jo he odiat, jo odio. Exhalo. L'odi, el conec.

L'estiu de 2021, em trobo asseguda davant de l'ordinador. Un munt de cares em miren des de la pantalla, Zoom. Les estudiants d'una petita ciutat de l'oest d'Alemanya m'han convidat a fer una conferència en línia sobre el meu primer llibre. Hi parlo de manera extensa sobre la tendresa com a pràctica política, sobre una societat radicalment tendra en la qual les condicions polítiques —les condicions de vida, d'habitatge i de treball— s'han de configurar de tal manera que totes les persones disposin dels recursos per dedicar-se les unes a les altres, per polititzar les seves maneres de relacionar-se, per reconèixer-se en la seva dependència. I per donar forma a aquesta dependència de manera positiva i productiva. Així veig les coses: vull una societat radicalment tendra, un ordre mundial radicalment tendre! Lliure de patriarcat, capitalisme, imperialisme i altres sistemes d'opressió en què les persones es relacionen com a cossos dominants i dominats.

Després de la meva exposició, es produeix una ronda de preguntes del públic virtual, i, des d'una cara pixelada, em deixen anar: «Si estem a favor d'una societat tendra, això significa que també hem de ser tendres amb els nazis?» Miro fixament la pantalla. Els engranatges del meu cervell s'encallen, peten, veig sortir fum. No puc decidir, *ağlayımmı güleyimmi*[II], he de riure o plorar? La persona que ha fet la pregunta afegeix que no ha llegit el llibre. Tant de bo això em pogués tranquil·litzar. Perquè en els dies següents notaré incessant la remor al meu cap: Què diantre he fet malament? Quin tipus de llibre he escrit perquè les persones puguin arribar a associar nazis i tendresa en la mateixa frase?

En la lectura en línia, responc forçadament serena. Intento que no se'm noti el núvol de dubtes que gradualment es va dirigint cap a l'estómac. No, de tendres, no n'hauríem de ser, responc. Perquè amb els nazis no hi ha possibilitat de construir cap societat radicalment tendra per a *totser*. Jo dic que tenim motius de sobres per odiar els feixistes.

I que els hem d'odiar.

Només uns mesos més tard, escric aquest llibre, un llibre sobre l'odi. Potser em ve de gust parlar-ne clar. Probablement perquè tinc por de ser recordada com una hippie menjaflors. M'horroritza la idea d'haver de presenciar impotent des del més enllà, després de morir, que les meves cites puguin ser tretes de context i acabin engabiades a Instagram, hashtag: *#loveistheanswer*.

Però aquesta no és l'única raó d'aquest llibre. Perquè a moltes converses que he tingut, i en missatges que he rebut, també m'he adonat de la força que pot tenir escriure políticament so-

II NdT: L'autora fa un joc amb les seves dues llengües maternes, primer diu *ağlayımmı güleyimmi* en turc i a continuació ho tradueix amb "he de riure o plorar".

bre sentiments. De com aquests textos poden fer connectar amb el malestar o el ressentiment més íntims de les persones i mobilitzar-les. O com diu el col·lectiu feminista LASTESIS: «Trabajar con las emociones es un regalo subversivo para el mundo.[III]» [1]

Però, què manté vius els sentiments polítics, en realitat? De què serveixen? A qui li són útils? La tendresa, el malestar, el ressentiment? Com a individualitat en un col·lectiu, en un moviment? Quins sentiments paralitzen, quins sentiments ajuden a no bloquejar-nos, a empènyer sempre cap a una societat més justa? Com es traslladen aquests sentiments en accions —i a la inversa?

Millor que rebentin o que s'introdueixin a poc a poc.

Ara, vegem l'odi. En les pàgines següents, exploraré els contorns de la seva forma i història. I em contradiré una vegada i una altra. Perquè la història i el present de l'odi són una història i un present de simultaneïtats.

De fet, és paradoxal: d'una banda, l'odi és omnipresent. En les mirades i els gestos, en la vida quotidiana i en el parlar, l'odi prospera en els discursos parlamentaris i les habitacions dels infants, no cau del cel ni creix en secret.

D'altra banda, exactament allà, però, és on ha de ser desterrat culturalment. Perquè —per molt omnipresent que sigui— l'odi ni deu ni pot existir. La indignació davant de les injustícies del món és un acte noble, sempre que no sacsegi el propi benestar al piset heretat. I, fins i tot, la ràbia sembla acceptable a vegades, a condició que s'expressi amb un somriure, amb un feminisme superficial i de manera no gaire agressiva.

III NdT: Es manté el text original en castellà.

Però l'odi, aquest odi cruixent, corrosiu, persistent; aquest, no. La indignació es desfoga, la ràbia es deixa anar. L'odi roman.

Però, retrocedim un moment: en què consisteix realment l'odi, quina és la seva essència? El diccionari el descriu com a 'aversió hostil, sentiment fort de rebuig i enemistat'. És realment tan senzill? És l'odi simplement disgust, una mera sensació, pura hostilitat que s'expressa en el ressentiment i grunyint?

L'odi sembla amagar-se sempre darrere de termes més clars.

Ja vaig escriure al meu primer llibre sobre la decepció amb els meus estudis de filosofia, en què el més revolucionari eren els texans del professor. Tota opinió ferma semblava dogmàtica. Recordo que tota expressió d'emoció als seminaris, tot to de veu que es desviava del murmuri robotitzat, era observat amb perplexitat o fins i tot fàstic, com si el mateix Hegel ressuscitat estigués fent les seves necessitats davant de *totser* al seminari.

No vull repetir-me, ja m'avorreixo a mi mateixa. No és que en aquell moment no hagués après absolutament res. Alguna cosa vaig aprendre, sempre s'aprèn alguna cosa! Vaig aprendre l'art de comprovar categories i definicions, com és habitual en la filosofia occidental. Categoria, gènere, terme. Aquesta ja era una de les especialitzacions de l'antic filòsof Aristòtil: contemplar les coses i les connexions al món, comparar-les i delimitar-les, categoritzar-les, embolcallar-les en paquets i bosses comprensibles, lligar-les. Us facilitaré un tastet en el pròxim capítol.

Tot i això, sempre m'he topat amb plantilles per classificar ben conegudes amb les quals es pretén explicar l'essència del món: els binarismes, el sistema de dualitat sobre el qual ja he escrit a *Tendresa radical*. Si alguna cosa no és A, llavors és B. Si alguna cosa no és B, llavors és A, l'A és el positiu, la B és el negatiu. Els binarismes segueixen una jerarquia, i les coses i les propietats del món han de ser delimitades l'una de l'altra i definides

fins que només quedi la seva suposada essència indivisible, irreductible. Una suposada fugida del cicle de definicions.

No obstant això, les condicions socials, culturals i, sobretot, econòmiques, que segons la meva opinió generen realment les coses i les propietats del món, gairebé no hi juguen cap paper. I tampoc el fet que aquestes condicions no siguin immutables, sinó que puguin modificar-se.

Res al món no existeix, així, de manera aïllada i totalment independent. Com l'amor —tal com ja vaig escriure a Tendresa radical—, l'odi tampoc existeix de manera aïllada. Qui odia, s'enfila cap a un oceà de reaccions possibles al món.

Admeto, per tant, que l'odi no es pot separar de manera clara de la massa d'emocions interrelacionades, tals com l'hostilitat o l'aversió (tampoc de la violència), com si es tractés de galetes elaborades amb motlles. L'odi és sovint sentiment i acció alhora. Les persones i els processos del món són complexos. L'odi no té una essència inqüestionable.

I, tot i això, crec que, amb el motlle a la mà, m'he d'atrevir a acostar-me a la massa i encaminar l'odi cap a una forma concreta. Perquè, per molt que em desagradi el constant establiment de categories, les delimitacions i les acotacions a vegades són esclaridores per ubicar la pròpia escriptura, el propi malestar i el propi ressentiment. I per entendre, per exemple, la naturalesa social del nostre present capitalista, patriarcal o colonial a Alemanya, i més enllà. Sobretot quan es tracta de sentiments polítics.

La filòsofa Hilge Landweer distingeix l'odi, per exemple, del menyspreu. L'odi s'associaria amb un impuls immediat de destrucció, mentre que el menyspreu aniria més aviat acompanyat d'un impuls de desdeny. Un impuls d'una emoció que

encaixa excel·lentment en el «paisatge neoliberal» , segons Hilge Landweer.[2]

Perquè en aquest desdeny menyspreable hi ha, en el pitjor dels casos, una indiferència que pot portar a la deshumanització de l'altra persona. El menyspreu, l'arrufament de nas, la indignació autocomplaent s'ajusten al sentiment de superioritat àmpliament estès entre les persones i classes dominants, la seva insistència en la responsabilitat individual i l'èxit personal. Un gest violent, jerarquitzador de prepotència.

El menyspreu prové d'una posició de superioritat, afirma Hilge Landweer, o més ben dit, la mateixa superioritat s'estableix només a través del menyspreu. En canvi, l'odi prové d'una posició d'inferioritat i allibera potencials per al canvi. Per tant, en un entramat social de jerarquies i opressions, l'odi tendeix a venir des de baix i el menyspreu des de dalt.[3]

I sí, evidentment, també hi ha l'odi sublim, dominant, que es reflecteix en els estats i els sistemes econòmics. Hi tornaré de nou, sobre la qüestió. Hilge Landweer m'hi proporciona, però, un motlle que em serveix per emmarcar el nucli de tot el meu propòsit en aquest llibre: l'odi pot canviar, l'odi pot transformar. També m'interessa l'odi com a forma d'opressió, però encara més com a forma de resistència.

En aquest llibre, vull escriure sobre l'odi —no sobre la seva naturalesa abominable o la seva suposada essència. Escriuré sobre l'odi reaccionari i l'odi estratègic, sobre l'odi com a últim recurs, sobre l'odi com a categoria empoderadora, com a art de resistència. No proporcionaré definicions clares. Pastaré la massa, separaré l'odi i ho tornaré a barrejar. Perquè jo no escric sobre l'odi per si mateix o per l'art de comprovar definicions, sinó per l'interès d'un món diferent. Per aconseguir-ho, primer de tot s'ha de visibilitzar tant la seva història com el seu present.

Perquè una cosa encara és certa: l'odi ha de ser desterrat a la foscor. Perquè no encaixa amb la imatge que té de si mateixa una societat suposadament il·lustrada i civilitzada, i els seus valors cristians occidentals. Perquè vol veure's, sobretot, com a salvadora de tot el món. Encara hi ha espai en aquesta història per a l'odi d'aquelles persones que han patit i pateixen sota aquesta mentida: persones que han estat i estan explotades, aniquilades.

El vostre odi no ha d'existir perquè podria ser perillós per a l'autoproclamada civilització.

L'odi és lleig, se sol dir, i com la lletjor, és tan menyspreat que sovint ni tan sols sembla merèixer una història pròpia. Aquest tema, però, el reprendré en l'última part d'aquest llibre. En la filosofia (de parla alemanya), per exemple, no he trobat —en comparació amb l'amor— cap història popular de les idees sobre l'odi que pogués resumir aquí breument en unes poques obres mestres filosòfiques o sociològiques. Això, per descomptat, no hauria d'impedir-me intentar exactament això en el capítol següent. Hauré de remenar la història, rastrejar petjades.

Alhora, quan es diu que hi ha una suposada absència de l'odi, és només una veritat a mitges. Perquè no es desenvolupa en la mateixa mesura que l'amor o temes relacionats amb la història de les idees, tant en les teories polítiques com en les filosòfiques. Però sempre ha exercit un rol. Encara que només sigui de manera subtil, encara que només sigui per nomenar o marcar el que la civilització occidental i moral no vulgui ser. I és justament l'absència d'idees el que a vegades explica més que la presència, i el que les fa encara més presents.

I, així i tot, he d'afegir un altre *simultani*: sí, en els últims anys, s'ha parlat i escrit molt sobre l'odi. Coses alarmants. Sovint ha acaparat els titulars. Però ho ha fet, per exemple en relació a l'odi difós pels racistes i els feixistes a Alemanya, Europa i

fora del continent. PEGIDA, ciutadania indignada, ideòlegs de les teories conspiratives. I els intents d'enfrontar-se críticament a aquest odi sovint s'han acabat diluint en frases fetes. Menys odi, més amor, s'ha cridat, mentre a Europa la dreta guanyava cada vegada més suport. L'odi és fort, l'amor és més fort, l'odi és ensordidor, l'amor és més ensordidor. Per a mi, això no és res més que cridadissa desesperada.

En aquest llibre, l'odi de la dreta només hi juga un paper secundari. És cert que, per força, torna una vegada i una altra al meu camp de visió. Però, en realitat, aquest odi no és el meu model. No m'atreuen ni les seves raons personals ni els seus subjectes.

En aquest llibre, m'hi interessen aquelles que han estat objectes i blancs de l'odi, tant en els últims anys, com des de sempre. Són el més gran *simultani* de l'odi, que roman invisible: persones negres resistents, racialitzades, jueves, persones pobres i treballadores, queers, dones i altres gèneres marginalitzats. Revolucionàries. Persones en lluites d'alliberament i de classe.

Són aquestes les que m'interessen com a subjectes de l'odi en un món capitalista, racista i patriarcal. El vostre odi no ha de ser sempre justificat o bo. Però hi és. M'interessen aquelles que han hagut d'odiar. Aquelles persones a qui se les ha acusat d'odi. Aquelles a qui se'ls ha negat poder odiar. I, sobretot, aquelles que han odiat. Que odien. Persones que no només pateixen l'odi, sinó que l'escullen.

Tinc un darrer simultani al rebost: hi he escrit que l'odi és menyspreat i que, sobretot, destaca per la seva absència conceptual. D'una banda, això és cert, però, d'altra banda, també pot resultar ser un inconvenient a vegades. L'odi ha de servir d'explicació per a fenòmens que no pot explicar, almenys no per si sol.

Un exemple amb què em trobo constantment en la meva feina és la misogínia, és a dir, l'opressió, la negació, el càstig i el control sistemàtics dels cossos de les dones i altres gèneres, que són categoritzats com a femenins i inferiors per la majoria de la societat i les seves institucions segons els estàndards patriarcals dominants. Això implica una conseqüent devaluació de totes les propietats, activitats i formes de treball que es descriuen amb l'adjectiu *femení*.

La misogínia sovint es tradueix com a «odi cap a les dones». Aquesta denominació, però, és enganyosa. Perquè, en primer lloc, la misogínia no només afecta les dones, sinó també una diversitat de gèneres femenins i queer. En segon lloc, etiquetar-la com a «odi» deixa moltes persones amb la impressió que la misogínia és una qüestió d'emocionalitat, una relació d'odi entre individualitats, una actitud de persones dolentes amb prejudicis, que simplement pot ser desapresa i oblidada. No obstant això, les persones afectades per la misogínia no necessàriament han de ser *odiades* en el sentit quotidià. Poden ser desitjades com a parelles i amigues. Tanmateix, això a vegades no les protegeix de ser assassinades per la seva parella. Per tant, descriure la misogínia únicament en termes d'odi pot conduir, en el pitjor dels casos, a relativitzar, despolititzar i, en conseqüència, a reforçar el sistema d'opressió.

És exactament aquesta interconnexió entre els conceptes d'odi i de dominació el que m'interessa en aquest llibre. Com estan relacionats? Quan depenen l'un de l'altre, quan interfereix l'odi? La dominació no és necessàriament una relació social directa que funciona a través d'ordres, obediència i càstig. La dominació s'estén a través d'un sistema, amb el seu conjunt d'estructures, expectatives indirectes, reglaments, mecanismes i divisions de treball. A vegades, la dominació determina cossos, espais i temps de manera completament inadvertida.

Ja ho he anticipat: en aquest llibre escric sobre economies de l'odi, l'odi com a forma d'estat, com a sistema de dominació. També escric, però, sobre l'odi com a reacció, com a contraviolència en resposta a l'opressió, com a autodefensa, com a mitjà necessari de justícia. L'odi m'interessa especialment quan és quelcom més que una mera reacció, quan es transforma en una força creativa. M'interessa un odi que ataca allò que aliena i degrada les persones. Un odi que produeix tendresa.

Igual que l'amor, com ja hi vaig escriure, l'odi és una acció. No hi ha odi sense persones que odien, no hi ha persones que odien sense cossos que odien, que es mouen i s'alienen contra les resistències internes i externes. I també fracassaran en el seu odi.

Les odiadores entren en escena en l'última part d'aquest llibre. Al meu cap, les he posades al centre, he escoltat el seu ressentiment i els seus murmuris, he rastrejat el seu odi i la seva resistència, he remenat records, temors i somnis, les he cercades en llibres d'història, arxius, novel·les i pel·lícules. He intentat entrellaçar les històries per comparar, distingir i barrejar l'odi a través del temps, les simultaneïtats i els límits.

Però, estimades lectores, abans d'aixecar el teló, he de convidar-vos a una incursió en la història. Hi he escrit que l'odi és un mitjà de dominació. I a això, li ha de seguir la pregunta següent: Quin i de qui és l'odi que impera i domina? D'on ve el coneixement predominant sobre l'odi i com influeix en els nostres presents? Aquesta és la cerca amb què començo.

Odi

He hates waiting.

He asks death if it could wait for some time
until he finishes
writing his new poem.
He looks at himself in the mirror and puts
a fresh rose in his lapel for the coming long
journey.

— Mosab Abu Toha "TO MAHMOUD DARWISH"[IV]

IV NdT: Traducció del poema "TO MAHMOUD DARWISH" (A Mahmoud Darwish): Ell odia esperar. / Li pregunta a la mort si podria esperar una estona / fins que acabi / d'escriure el seu nou poema. / Es mira al mirall i es posa / una rosa fresca a la solapa per al llarg / viatge que li espera.

L'odi no es pot narrar com si fossin estaques ben delineades, en un recte inalterable, com si s'escampés en una cinta mètrica a càmera ràpida. Perquè simplement no hi ha una història de l'odi sense les seves simultaneïtats. Sense que esdevingui confús, inquiet.

Tanmateix, vull anar darrere d'una petjada del passat, una que rellisca a través d'idees i realitats en què les preguntes sobre emocions, possessió i dominació es condicionen de manera inevitable. Començo, allà on comença qualsevol estudi de filosofia aparentment honest i avorrit a Alemanya: en l'antiguitat, amb Aristòtil.

En els seus escrits, Aristòtil, es va dedicar extensament als sentiments, a l'odi, però sobretot a la ira. En la seva obra *Retòrica. Poètica* aquesta qüestió serveix per a un propòsit especial: Aristòtil es pregunta quines emocions haurien de ser utilitzades i activades per convèncer altres persones o fins i tot un jutge. Considera les emocions i ideals útils com a virtuts (justícia, valentia, moderació, generositat o delicadesa)[4], mentre que classifica la por o la ira com a afectes.

«La ira és, doncs, (...) un desig acompanyat de dolor, d'una venjança aparent, provocat per un menyspreu aparent, dirigit a un mateix o contra algú proper a mi, quan aquest menyspreu és injust», escriu Aristòtil.[5] L'ésser humà s'enfadaria, continua, perquè se li nega alguna cosa. Per exemple, no donar beure a qui té set. I, així, la ira afectaria sobretot les persones que pateixen, «en la pobresa, en el desig d'amor, en estat d'assedegament, és a dir, sempre que tenen qualsevol desig i no el poden satisfer, poden irritar-se i enfurismar fàcilment, sobretot, davant dels que menyspreen l'estat amb què es troben en aquell moment.»[6]

La ira sorgeix d'alguna cosa que ens afecta personalment. En canvi, l'enemistat no necessita aquest aspecte personal. I Aristò-

til defineix l'odi com una forma d'enemistat. La ira s'adreça contra individualitats, contra persones concretes que ens fan mal; l'odi, en canvi, s'adreça a «categories». Com a exemple, Aristòtil hi esmenta els lladres, aquells que suposadament *totser* odia (no hi especifica si els lladres han d'odiar-se a si mateixos, tot i que dubto que els lladres siguin a grans trets els destinataris de la seva filosofia).

La ira la cura el temps, l'odi no es pot curar. La ira seria el desig de dolor, l'odi seria el desig de fer mal.

Aquestes reflexions d'Aristòtil han servit de guia a la majoria de pensadores i teòlogues occidentals dels segles posteriors per caracteritzar culturalment l'odi: l'odi fa mal. Aquesta és l'essència de la seva naturalesa. L'odi fa mal a les persones i a la comunitat.

Les emocions, segons Aristòtil, segueixen una jerarquia clara en termes d'utilitat i valor. Les persones aspiren a l'ideal de la veritat i a una bona vida. Les virtuts les ajuden en aquest camí, mentre que els afectes, com ara la ira o l'odi, en canvi, molesten i han de ser regulats per la raó.

Ja he esmentat adés que la filosofia aristotèlica de les emocions es troba principalment en l'obra *Retòrica. Poètica*, és a dir, en l'escrit que tracta de l'art de l'oratòria i la persuasió, per exemple, en el context d'un judici. I és precisament en aquest context en què s'ha d'entendre la jerarquització de les emocions. Perquè en situacions de conflicte o davant del tribunal, els afectes més baixos, com ara la ira, podrien irritar el jutge. Irritar els poderosos.

L'ordre dominant establert no tolera cap rebel·lió apassionada, el càstig és la seva amenaça i, si de cas, exigeix que les acusades s'hi moguin amb destresa. Es tracta de no rebel·lar-se. I, per

això, la ira i l'odi no són virtuts, sinó afectes perillosos. Pertorben l'ordre.

Com sovint passa a les filosofies occidentals, correspon a la raó regular les emocions o els afectes negatius, com la ira i l'odi, per mantenir l'ordre. Se sap, però, que Aristòtil no considerava totes les persones com a posseïdores de raó, de fet, en realitat només reconeix aquest do en un tipus de persona: l'home lliure, ciutadà, propietari (és a dir, el que tem tant els lladres).

El judici sobre l'odi i les odiadores ja està, doncs, inextricablement relacionat amb la dominació en l'antiguitat. D'això en dona testimoni un altre exemple particularment il·lustratiu de l'època del cristianisme primitiu. Es tracta d'un escrit del Nou Testament de la Bíblia cristiana. En la suposada *Carta als romans* de mitjan segle I —Jesús ja ha estat crucificat—, sant Pau Apòstol es dirigeix a la jove comunitat romana. Aquesta estava formada majoritàriament pel que es coneixien com a jueves cristianes, és a dir, jueves que creien en Jesús com a Messies. En l'imperi romà d'aquella època, eren una minoria perseguida i oprimida, i sovint ja no se les tolerava a les seves antigues comunitats sinagogals.

En la carta, sant Pau destaca el missatge de salvació cristiana i fa una crida a les perseguides: «No et deixis vèncer pel mal; al contrari, venç el mal amb el bé: Que tothom se sotmeti a les autoritats [estatals] que exerceixen el poder, perquè tota autoritat ve de Déu, i les que de fet tenim han estat establertes per ell. Per tant, qui s'enfronta a l'autoritat es rebel·la contra l'ordre volgut per Déu, i els rebels es busquen la pròpia condemna. Els governants no són de témer quan es fa el bé, sinó quan es fa el mal. Per tant, si no vols haver de témer l'autoritat, fes el bé, i en rebràs l'elogi (...) No tingueu cap deute amb ningú, si no és l'amor que us deveu els uns als altres. (...) Com escau a ple dia, comportem-nos dignament, sense orgies ni borratxeres, sense luxúries

ni disbauxes, sense baralles ni enveges. Revestiu-vos de Jesucrist, el Senyor, i no us ocupeu de satisfer els desigs terrenals.»[V][7]

Vèncer el mal amb el bé. Estimar en lloc d'odiar. Sant Pau transfigura la supervivència i la resposta a la repressió en una qüestió d'estil de vida moral i temorós de Déu. Seguint aquest tipus de tradició, la *Carta als romans* individualitza i despolititza la resposta a l'opressió que experimenten les jueves cristianes. A més, el text proporciona en els segles següents una base fiable, tant per a les esglésies cristianes com per a les institucions estatals, per justificar la dominació, la violència i l'obediència a aquestes autoritats.

La *Carta als romans* condemna l'odi exemplarment com un element abominable contra l'ordre diví, però també contra l'ordre terrenal. És un missatge dirigit tant a l'interior religiós com a l'exterior. Aquest missatge exigeix als creients obediència i pacifisme, fins i tot, davant de les injustícies al món i dins de les seves pròpies files. El missatge per a l'exterior és: som una religió de pau, una autodescripció que el cristianisme i l'islam reivindiquen per igual i que té la finalitat de colonitzar per la força moltes parts del planeta i proclamar-se com a salvadores i portadores de pau.

Disciplinar els cossos, els cossos dominats, és un instrument central de subjugació de les escoles de pensament cristianes dominants. La ira és declarada com un dels set pecats capitals. En el segle IV i V, pensadores romanocristianes com sant Agustí insisteixen que els anomenats afectes baixos també pertanyen a la naturalesa humana. «Al mateix temps, ell defensa l'ideal d'una existència que no es deixi portar per les passions», observen les

V NdT: La cita està agafada de la bíblia en català. L'autora utilitza una cita d'una versió en alemany de la bíblia del nou testament adaptada a un llenguatge senzill.

filòsofes Hilge Landweer i Ursula Renz, «aquesta, però, té el seu lloc al paradís o al més enllà.»[8]

A partir del segle XVIII, les emocions, inclús les emocions negatives, gaudeixen de gran acceptació en selectes cercles de filòsofes i pensadores. És la manera de distingir-se de les filosofies dominants provinents de la Il·lustració, que lloen la racionalitat i la raó. Aquestes, en canvi, enalteixen els sentiments. És l'època del Romanticisme, del retorn als processos interns que han de servir com a autèntic referent moral per dilucidar el que és correcte i incorrecte.

L'any 1826, el famós escriptor britànic William Hazlitt fins i tot escriu el llibret *On the Pleasure of Hating*, en què es dedica en diversos assaigs a reflexionar sobre el plaer i el valor moral de l'odi com a part de la natura humana.

En el millor dels casos, el llibre podria ser descrit en argot juvenil com a *cringe*[VI]. Hazlitt hi filosofa sobre el seu heroisme per no haver matat una aranya, malgrat que li feia fàstic veure-la (per cert, quan ho descriu, no pot evitar afegir que un *infant*, una *dona*, un *bufó* o un *moralista*[9] haurien aixafat aquesta bestiola fins a matar-la, (i sí, aquest és efectivament l'ordre de la seva enumeració). A mesura que avança la lectura, es revela més o menys que Hazlitt és una persona del seu temps ofesa perquè les seves amistats ja no volen passar el temps amb ell. I la literatura universal, doncs, s'enriqueix amb una obra en la qual un home *blanc* ofès banya el seu ego ferit en divagacions filosòfiques intencionades.

Que William Hazlitt era un home *blanc* burgès en l'imperi colonial de la Gran Bretanya no és un fet irrellevant. Perquè ens

VI NdT: Cringe és una paraula molt estesa en l'argot juvenil actual que s'utilitza per expressar que alguna cosa fa passar vergonya.

deixa entendre com, en una època en què la categoria d'emocionalitat es manifesta filosòficament i científicament com a propietat del que es considera suposadament irracional, un escriptor pot dedicar-se literàriament al gaudi de les seves emocions, per més baixes que siguin. A l'odi. Perquè William Hazlitt no té res a témer.

El fet que sigui un ésser sensible i, fins i tot, un ésser odiador —i que es reconegui com a tal—, no canviarà gaire la suposició general que, malgrat tot, és una *persona.*

Aquesta observació pot semblar banal. Tanmateix, va ser justament en aquesta època d'aspiracions colonials en la qual els colonitzadors occidentals van desenvolupar sistemàticament teories que declaraven les persones colonitzades com a races presumptament inferiors, a les quals havien de portar forçosament a la raó per justificar la seva pròpia violència contra aquests cossos i geografies.

Tant en la ciència com també en la filosofia, els colonitzadors occidentals assenyalen les colonitzades com aquelles persones i pobles que no són capaces de raonar. I, per tant, incapaces també de crear res nou, de crear cultura. D'emprendre. Han de ser, doncs, modelades i dominades per altres.

Aquesta confrontació entre els capaços d'emprendre i les impotents és una lògica central en el colonialisme. I vull rastrejar-la en les pròximes pàgines a través de les diferents maneres que pot adoptar l'odi, que jo anomeno *formes*, i arranjar-les-hi. Perquè, per a mi, la qüestió sobre la capacitat d'emprendre i la impotència en aquest llibre porta inevitablement a les preguntes següents: Qui té el poder d'odiar?

En quin context s'entremesclen poder i impotència, en quin context s'instal·la l'odi en aquesta barreja, en quin context puc

fer-li un nou vestit? Qui dirigeix encara els teixits i els fils de l'odi, qui cus i repara, qui interpreta i posa, encara avui, la soga de l'odi al coll de les suposades impotents?

Filòsofs com Thomas Hobbes ja difonien teories racistes crues al segle XVII i declaraven que l'ésser humà era, essencialment, hostil, amb la naturalesa d'un animal depredador. El filòsof alemany Georg Wilhelm Friedrich Hegel explica l'odi en la seva *Fenomenología del espíritu* (1807) com a tret natural de les persones negres, escriu que són un exemple d'«esperits de pobles aïllats i insociables que en el seu odi lluiten entre ells fins a la mort».[10]

La persona negra colonitzada, doncs, es trobaria en essència plena d'odi, «aclaparats per un odi ancestral i atrapats en lluites internes interminables». No estaria capacitada per a la civilització en aquest sentit, és a dir, per a cap forma de societat en què pogués crear una cultura comuna de manera pacífica i a través del reconeixement mutu dels drets civils. Aquesta idea racista es va transmetre al segle XIX entre la majoria de pensadores occidentals com si fos botó i fil. Les proves que s'aportaven, per exemple, eren les suposades pràctiques caníbals entre els pobles indígenes.

La conclusió venia a dir: l'odi de les persones colonitzades, racialitzades, és tan egocèntric i destructiu que no són capaces ni de crear vida, ni de preservar-la. «I quan l'odi és força, només pot haver-hi força bruta, excessivament poderosa, convulsiva i espasmòdica, immune a l'esperit», exposa el filòsof camerunès Achille Mbembe per desemmascarar la mirada colonial *blanca*. I continua: «Onada, ràbia i nerviosisme tot junt, només apte per provocar fàstic, por i horror».[11] Les colonitzades, per tant, no són capaces de misericòrdia ni tampoc de diferenciar. No són capaces de conformar una societat segons el model il·lustrat.

D'aquesta manera, en la persona racialitzada s'hi fusionen diverses textures de l'odi que es converteixen en part de la seva persona. Cadascuna d'aquestes textures té una manera d'actuar pròpia, cadascuna d'aquestes textures és una manera pròpia. Puc distingir un total de cinc formes:

Primer, l'odi que se li atribueix a la persona racialitzada i oprimida com la seva manera de ser suposadament natural, per deshumanitzar-la.

En segon lloc, l'odi que els colonitzadors sembren al mateix temps de manera sistemàtica. Inciten les persones, per exemple, que han de treballar a les plantacions colonials, a odiar les seves companyes. Així, asseguren que les explotades i esclavitzades es controlen i es disciplinen mútuament a la feina. Aquesta forma de política de l'odi[12] també serveix per deshumanitzar. El cos a la plantació no ha de ser el d'un ésser humà, n'hi ha prou que sigui una massa que odia, sempre que els colonitzadors puguin explotar la seva força de treball.

El domini colonial britànic i francès va establir polítiques d'odi similars, destinades a controlar persones, classes i grups ètnics, tant a l'Àsia Occidental com a l'Àfrica del Nord, especialment a Algèria, on van enfrontar les habitants jueves i musulmanes mitjançant lleis, rumors i altres pràctiques colonials, o van iniciar conflictes tribals.

Aquestes polítiques —o també economies— de l'odi són, entre altres, un punt d'ancoratge central de la crítica d'esquerres al sistema. Les classes adinerades necessiten l'odi fabricat políticament per dividir les explotades. La treballadora per torns contra l'encarregada. La treballadora assalariada local contra la treballadora assalariada estrangera. La treballadora assalariada contra la desocupada. El mercat viu de la competició constant i

l'enemistat silenciosa de persones que rivalitzen i que depenen del seu salari.

La tercera fibra, la tercera forma de l'odi —i aquesta és, com a mínim, igual de potent que les altres— és l'autoodi polític. L'odi interior de les persones oprimides, colonitzades, esclavitzades, racialitzades. A aquest, s'hi ha dedicat el filòsof, psiquiatre i un dels pensadors més importants de les teories decolonials: Frantz Fanon.

A *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon hi descriu com la persona negra es descobreix a si mateixa com «objecte enmig d'altres objectes».[13] Es veu a si mateixa com objecte suposadament dolent, maliciós i lleig que provoca por i repulsió. El seu conflicte prové d'adoptar aquesta visió sobre si mateixa, d'odiar-se per ser negra, de reconèixer la suposada superioritat dels blancs i, al mateix temps, de comprendre una vegada i una altra que no pot ser *blanca*.

Fins i tot avui, en una societat neoliberal, racista i patriarcal, l'autoodi et fa impotent i muda, submisa. Aïlla i és rendible. Ven productes per garantir el nostre funcionament constant, ven normes per demostrar el nostre propi valor: en la feina, en l'escola, en les nostres relacions. I en la seva forma extrema, l'autoodi és la prolongació directa de l'opressió. Els mateixos opressors i les condicions opressives ja no han de disciplinar ni degradar les seves víctimes. L'opressió, arrelada ja a les ments, als cossos, s'autoperpetua.

I l'autoodi garanteix que l'odi només vagi en una direcció: cap a l'interior. Aquest, no s'adreça cap a l'exterior que oprimeix.

I, per tant, aquesta forma està estretament relacionada amb la quarta forma de l'odi: la de no tenir permès odiar. Demana,

per diferents motius, reprimir el propi odi, el propi fàstic, la pròpia resistència.

Perquè l'opressió no només funciona a través de la violència directa, no només funciona amb pallisses, normes i càstigs. També implica crear imatges i situacions que subratllen la completa manca de poder i la incapacitat de les víctimes. Perquè, així, es pot legitimar també l'opressió, tot seguint la lògica: mireu, de totes maneres no es defensaran, són objectes passius. No són capaces de fer el que, entre altres coses, defineix les persones: resistir.

«Mentre tenia bones raons per odiar, per detestar, se'm repudiava? A mi, a qui en realitat haurien hagut de suplicar, d'afalagar, se'm negava tot reconeixement?», escriu Frantz Fanon. «No se'm permet cap oportunitat. Se'm sobredetermina des de fora.»[14] No té el dret de cridar el seu odi a la cara dels blancs. Només tenia el deure de murmurar la seva gratitud a l'orella del blanc.[15]

La manca de resistència deshumanitzadora és també una narrativa antijueva àmpliament difosa: les jueves serien passives, no s'haurien defensat ni contra la persecució de segles ni contra l'extermini sistemàtic a l'Holocaust. En la seva forma moderna, aquest mite es manifesta fins avui en la invisibilització de la resistència jueva. Sempre, però, n'ha existit. Exactament com l'odi i la venjança de les supervivents del feixisme alemany. D'això, en parlaré més tard.

Aquesta forma, la de no tenir permès o no poder odiar, podria ser entesa, d'una banda, com una forma d'acceptació i entrega sense resistència que es demana a les dominades.[16] I, alhora, aquesta obligació no ha de ser expressada obertament. Es converteix en una autoimposició.

La filòsofa Elsa Dorlin denomina aquesta actitud en la seva obra *Autodefensa. Una filosofía de la violencia* com a *dirty* o *negative care*. Aquestes paraules clau jugaran un paper central en la segona part d'aquest llibre. El terme *care* indica que es tracta d'una forma de prestar atenció i cures. A les persones, en particular a les de gènere femení, sovint se'ls suposa una natura cuidadora, dolça i sovint maternal que, per art de màgia, les porta a sacrificar-se per la resta, a subordinar les seves pròpies necessitats. A acceptar injustícies.

L'autora Ann-Kristin Tlusty aborda la figura d'aquesta dona *suau* en el seu llibre *Süß*. Hi explica pas a pas quin benefici té la suposada suavitat femenina en un capitalisme patriarcal i esbossa com la idea de la suavitat femenina s'ha establert com a ideal burgès al segle xx. Al principi, es rebutja les dones proletàries que treballen amb els seus homes a la fàbrica i que són estigmatitzades com a masculines. Amb l'augment de prosperitat —i a mesura que més dones es converteixen en mestresses de casa i els seus homes en proveïdors únics— l'ideal de suavitat femenina es generalitza culturalment.[17]

«La suavitat és considerada una competència i, de fet, una competència indispensable per a l'existència femenina, però al mateix temps està devaluada»[18], comenta Ann-Kristin Tlusty. Ho demostra el fet que les tasques de cures a la llar, majoritàriament dutes a terme per dones, no es remuneren ni es reconeixen com a treball real. Com si aquesta «competència indispensable» sorgís exactament d'una naturalesa femenina suau i, per tant, ocorregués màgicament. Aquesta tasca ha estat assignada socialment a les dones durant segles. I és imprescindible per mantenir en marxa el sistema social i econòmic, ja que la feminització de les cures —rentar, cuinar, netejar, l'educació de la canalla i altres formes de cura emocional— crea i restaura el recurs més important que hi ha en el mercat capitalista: la força de treball. També en altres àmbits es mostra clarament l'explotació

despietada de les tasques de cures i assistencials: en el sector públic amb un domini femení, les cuidadores treballen en condicions precàries. La seva precarietat és condició perquè el ja de per si sistema de salut maltractat no s'ensorri completament.

La suavitat es presenta, per tant, com un tret natural, essencial i, per tant, econòmicament rendible de la feminitat. No obstant això, és important fer unes diferenciacions. Perquè, per molt que aquest ideal de cures s'hagi establert àmpliament, la suavitat encara es considera principalment com una característica de les dones cishetero benestants *blanques*. A tots els altres gèneres marginalitzats, així com les feminitats queer o racialitzades, se'ls exigeix, d'una banda, que s'ajustin a aquest ideal, sovint autodestructiu, de suavitat perfecta. D'altra banda, la societat dominant pot negar-los i els negarà repetidament la capacitat de complir amb aquesta norma —i convertirà cada fibra del seu cos en una font obtusa d'odi.

Em ve al cap una de les (innombrables) sèries de crims reals que he vist durant els darrers anys: *Assassinat a la Costa del Sol*. L'any 1999, Rocío Wanninkhof Hornos de 19 anys és assassinada al poble andalús de Mijas. Dos anys després, María Dolores Vázquez, de 52 anys, es troba davant del tribunal. És l'antiga companya de la mare de Rocío i ha criat la jove dona assassinada. No hi ha cap prova de la participació de Dolores en l'assassinat de la seva filla adoptiva. Tanmateix, les autoritats i l'opinió pública aconsegueixen retratar-la com una dona suposadament colèrica, venjativa, dominant, masculinitzada —un retrat misogin que hauria de servir per confirmar el perfil de l'agressora costés el que costés.

La seva homosexualitat, la seva mirada, els seus cabells curts, els seus gestos, la seva mera existència com a dona lesbiana són objecte de les informacions més vexatòries, fins i tot també al judici. L'opinió pública homòfoba persegueix Dolores

Vázquez. És condemnada a una pena de presó. El veritable assassí, un home de 32 anys que ja acumulava un extens historial de delictes sexuals a la seva terra natal, la Gran Bretanya, pot continuar assassinant. No és capturat fins al 2003. Després del seu alliberament, Dolores Vázquez no ha rebut cap indemnització, ni molt menys una disculpa pública, fins al dia d'avui.

En una realitat que només coneix dos gèneres, la cara de l'odi ha de ser necessàriament masculina. Perquè la cara de la suavitat és clarament femenina. I és també el principi masculí el que es troba relacionat històricament amb la guerra, l'exèrcit, l'Estat, la violència, el poder i la dominació. La paraula llatina *malus* pot ser traduïda com a *masculí*, però també com a *malèvol*.

Les feminitats que no són ni cis, ni hetero, ni *blanques* estan sotmeses a una pressió constant per demostrar la seva suavitat i, per tant, la seva feminitat. Per ser reconegudes com a persones, han de demostrar que no són ni odioses, ni irades, ni destructives, ni dominants, és a dir, que no són masculines.

Al mateix temps, però, el principi masculí —com ja he esmentat en referència a les filosofies antigues i il·lustrades— encarna el que és racional, la raó. El contrari de la destrucció. L'odi masculí apareix, llavors, vestit de servil, de legítim, d'estat, d'autoritat. L'odi renuncia, per dir-ho així, a la seva odiositat i lletjor, i es converteix en un instrument de la raó.

És precisament aquesta contradicció i simultaneïtat el que és inherent a tals fenòmens en un món complex. No obstant això, en condicions d'explotació, patriarcals i racistes, pot interpretar-se i adaptar-se a voluntat per justificar precisament les condicions dominants, les imatges de gènere dominants, les lleis dominants o les pràctiques policials.

Els cossos dominats, les mirades i les veus de les disconformes, de les resistents, de les persones queers o racialitzades només poden i han de representar l'horror per antonomàsia.

Mostrar-se suau o cuidadora pot representar, en aquest sentit, una estratègia de supervivència per a persones marginalitzades o oprimides, en una societat en què constantment s'enfronten a la violència racista o sexista. «La violència patida provoca una actitud cognitiva i emocional negativa que condueix les persones que l'experimenten a estar constantment en alerta, a escoltar el món i la resta; a viure en una por preeminent esgotadora i a negar, minimitzar, desactivar, encaixar, reduir o evitar la violència i a buscar seguretat, protegir-se i defensar-se», escriu Elsa Dorlin. «Aquí ja no es tracta de 'cuidar les altres', per fer, per exemple, allò que les ajudi, les atengui, les consoli, les tranquil·litzi, faci sensació de seguretat, sinó de cuidar les altres per preveure què volen, poden o podran fer amb nosaltres —alguna cosa que potencialment ens devalua, ens cansa, ens ofèn, ens aïlla, ens fa mal, ens inquieta, ens nega, ens fa por, ens desrealitza.»[19]

Això és exactament el que caracteritza el *dirty care*: la cura forçada derivada de la preocupació davant de l'amenaça omnipresent de la violència i la por de ser castigada. I en aquest punt, es tanca el cercle amb Aristòtil. Perquè el filòsof de l'època antiga es dedica en la seva *Retòrica. Poètica* no només a les emocions de la ira i l'enemistat, sinó també a la docilitat. Ell la dibuixa com l'oposat a l'enuig. A més, descriu l'apaivagament com un talent que frena i calma la ira. Per què és important això? «Això es pot veure també en el càstig dels esclaus», diu Aristòtil. «Som més propensos a castigar aquells que contradiuen i neguen, en canvi, amb aquells que admeten rebre el seu càstig merescut, deixem que la ira s'esvaeixi.»[20]

Així, la docilitat es converteix en virtut dels poderosos i l'apaivagament es converteix en una estratègia de supervivència de les dominades.

La forma de no poder odiar està directament lligada a la primera forma, aquella que categoritza les oprimides com a, fonamentalment, odiadores. Perquè: a qui sempre se li atribueix ser per naturalesa una persona odiadora i, per tant, maliciosa i inhumana, ha d'evitar ajustar-se a aquesta suposició. Confirmar la seva suposada inhumanitat —encara que sigui involuntàriament— podria tenir com a conseqüència que les persones afectades experimentessin encara més violència, com més va més brutal.

Quan la Westdeutsche Rundfunk a la tardor de 2021 anuncia la periodista i metgessa Nemi El-Hassan com a nova presentadora del programa científic *Quarks*, es desencadenaria una autèntica cacera en l'opinió pública alemanya. El desig incontrolable de destruir Nemi El-Hassan no es dirigeix aquí al seu desig sexual, com en el cas de María Dolores Vázquez. Es reflecteix en una forma específica de racisme: Nemi El-Hassan és una palestina musulmana.

En una campanya orquestrada per grups de dreta i difosa per l'editorial Springer, s'acusa Nemi El-Hassan de ser una antisemita islamista. Com a proves es fan servir les gravacions de la participació d'El-Hassan a la manifestació antiisraeliana pel dia de l'*al-Quds* que se celebra anualment a Berlín i en la qual també es van cridar consignes antisemites. La manifestació va tenir lloc el 2014 a l'ombra de la guerra de Gaza, en la qual, segons les Nacions Unides, van morir aproximadament 1500 palestines. Els *likes* de Nemi El-Hassan a les publicacions d'Instagram d'una organització jueva d'esquerres sobre la política d'ocupació israeliana servirien per reforçar l'acusació d'antisemitisme. El fet que Nemi El-Hassan es distanciés explícitament de la seva

participació en la manifestació i declarés que no va participar en la concentració per motius antisemites, sinó per protestar contra la guerra a la Franja de Gaza, no van servir de res. Tampoc li va servir expressar que se n'avergonyia, ni demanar disculpes.

La WDR no ho va tenir en consideració i en va rescindir la col·laboració —mentre que cabareteres com Lisa Eckhart encara ballen per les graelles de les cadenes públiques amb els seus acudits antisemites. Els Toms i les Lises prefereixen repartir-se entre elles els horaris d'emissió i les feines prestigioses.

El penediment de Nemi El-Hassan, els seus dubtes i el seu dret a un desenvolupament personal i polític —suposadament drets fonamentals en una societat liberal— no compten. Com a dona palestina, Nemi El-Hassan, tan sols pel fet d'existir, és per a la major part del públic alemany—sigui de dretes, conservador o liberal— l'encarnació del terror i l'odi per excel·lència.

Aquest racisme antipalestí encén de nou una coneguda cortina de fum tàctica: les descendents dels perpetuadors nacionalsocialistes volen exonerar-se de qualsevol sospita d'antisemitisme i la desplacen cap a un suposat exterior amenaçador que poden combatre amb encara més autojustificació. Per a alguns trols de Twitter, Nemi El-Hassan ja arrossega aquesta suposada sentència en el nom. Una persona que es diu *Hassan*, segons els comentaris ximples i racistes, només pot estar ple d'odi.

La interacció d'aquestes dues formes —el de l'atribució de l'odi suposadament animal que a la vegada requereix que es contradigui a tot preu— és tenaç, canviant, sovint a primera vista impenetrable. Tanmateix, a vegades, i això no només passa en el cas de Nemi El-Hassan, es despulla mediàticament en tota la seva lletjor i té el seu punt àlgid, si es pot dir així, en el directe.

Aquest fenomen es manifesta de forma especialment brutal quan es tracta de violència policial racista, com ara en el cas de la pràctica racista del perfil racial, és a dir, el control de persones sense motiu de sospita basat en categoritzacions racistes del seu aspecte físic. I tot i que aquests casos són filmats i compartits a les xarxes socials cada cop més sovint, les lògiques que pretenen justificar aquestes pràctiques romanen sense qüestionar per a la majoria de la societat.

Segons aquesta lògica, aquestes persones són una font de perill per la seva mera existència i aparença i, per tant, han de ser objecte d'una vigilància especial a l'espai públic. Si ara, però, es defensen contra les pràctiques policials racistes, si per exemple es neguen a ser controlades, aixequen la veu, confirmarien exactament aquest pressupòsit dels agressors. Així i tot, fins i tot sense resistència, encara són una llavor aparentment indestructible d'agressió.

Aquest fenomen no és nou. El 1991, Rodney King, persona negra dels Estats Units d'Amèrica (EUA), es veu involucrat en un control policial estant begut. Durant la seva detenció és torturat per quatre policies al llarg d'uns minuts. Una persona grava aquestes escenes d'una crueltat brutal. Els policies colpegen i donen puntades Rodney King tot i trobar-se ja inconscient a terra. Al judici, els gestos de Rodney King intentant protegir-se i en defensa pròpia, s'interpreten com a suposada agressió i atac als policies. Els veritables atacants, els policies, són absolts.

«Així, Rodney King, com qualsevol home afroamericà aturat per una policia racista en un control d'identitat, és reconegut com a agent, però només com a agent relacionat amb la violència, com a subjecte violent, per la qual cosa queda exclòs qualsevol altre àmbit d'acció», escriu Elsa Dorlin. «D'aquesta violència sempre se'n responsabilitza els homes negres: són la seva causa i el seu efecte, el seu principi i el seu fi».[21]

Com més es defensava Rodney King, més indefensable es tornava.[22]

L'opinió pública alemanya sol ser molt autocomplaent quan parla de la violència policial racista als EUA, però la veritat és que aquesta té una llarga història a Alemanya —des del colonialisme alemany, passant pel feixisme alemany i fins l'actualitat. Grups de la societat civil com *Death in Custody* i KOP (Campanya per les víctimes de violència policial racista) fan visible aquesta realitat i la denuncien. Documenten meticulosament les víctimes de violència policial des de 1989 a la República Federal.

Des d'aleshores, la policia alemanya ha disparat a més de 300 persones, moltes d'aquestes es trobaven en situacions psicològiques excepcionals.[23] En el 86% dels casos de presumpta violència policial il·legal, no s'inicia cap procediment penal, i si es fa, només el 2% acaba en judici.[24] Més de 180 persones han mort sota custòdia policial des de 1990.

Les circumstàncies de la mort solen quedar sense aclarir i impunes. Un dels casos més coneguts és el d'Oury Jalloh, que va fugir de Sierra Leone a Alemanya. L'any 2005, policies de Dessau van calar foc a la cel·la amb ell a dins i va morir cremat, tal com demostren nombrosos informes d'experts. Els resultats dels informes pericials continuen sense conseqüències jurídiques i polítiques fins avui. Un cas similar va succeir el 2018, quan el kurd Amed Ahmad, que havia fugit de Síria, es va calar foc al centre penitenciari de Clèveris. Hi va ser empresonat injustament a causa d'una suposada confusió. Els seus pares i les activistes lluiten encara avui perquè s'esclareixin els fets i hi hagi conseqüències.

També a Alemanya, la societat majoritària qüestiona repetidament si les víctimes de la violència policial han de ser defensables, especialment quan es tracta de persones racialitzades.

El 2020, vuit policies detenen l'estudiant de 15 anys Kadir H. a Hamburg. També en aquest cas, una persona grava el que està passant, fins i tot, intenta intervenir-hi. Constantment demana a la policia que mantinguin la calma. Els policies, però, s'abalancen contra Kadir H., el pressionen contra la paret i el tomben a terra. Kadir esbufega: «No puc respirar!» Darrere seu, a la paret, hi ha pintat «Please, I can't breathe». El cas es va produir només unes setmanes després que George Floyd, persona negra dels EUA, fos maltractat per un policia fins a provocar-li l'asfíxia.

I malgrat que en aquell moment, en el transcurs de les protestes del Black Lives Matter, semblava que l'opinió pública alemanya, per una vegada, s'interessava per la violència policial racista, Kadir H. —i fins i tot el seu pare— van haver de reafirmar una vegada i una altra en entrevistes que ell era la veritable víctima. El diari Bild es va referir a Kadir com a «boxejador». El missatge de fons era: aquest noi gran d'origen turc és agressiu per naturalesa. No pot ser una víctima.

Només uns mesos més tard, el març de 2021, mor Qosay Khalaf, un refugiat yazidita de 19 anys, sota custòdia policial. Es trobava fumant canuts al parc i va ser detingut violentament per policies de paisà utilitzant gas pebre. L'amic de Qosay Khalaf va explicar més tard com a testimoni —en contra de la versió policial— que un agent s'havia agenollat sobre el seu amic, que aquest lluitava per respirar després de l'ús del gas pebre, que suplicava aigua i que un paramèdic es va negar a examinar-lo i el va acusar de fingir. El fet que aquest cos racialitzat necessités ajuda, vulnerable, simplement humà, semblava inconcebible per a les paramèdiques presents.

La pregunta és, doncs: a qui es pressuposa sempre des de l'inici com a persona a qui no es pot defensar, com a persona a qui no es pot protegir? I a qui se li permet defensar-se, a qui

pertany la violència que està legitimada en qualsevol cas pels supòsits socials?

Els exemples de Rodney King, Kadir H. i moltes altres mostren: el dret a l'autodefensa és el dret de les institucions i les persones dominants. I, així, el dret a l'odi i a la seva violència només es reparteix entre les persones la violència de les quals sempre ha estat opressiva i destructiva, encara que s'amaguin en lleis i normes: la violència devastadora contra la classe explotada, contra les persones racialitzades, les persones queers i altres oprimides.

També l'odi i la violència segueixen l'economia de la dominació.

Malgrat tot, em pregunto —i és aquesta qüestió la que m'impulsa en la segona part d'aquest llibre: Hi ha una manera d'escapar d'aquest cercle viciós, d'aquesta economia que sembla abastar-ho tot i a *totser*? Com podem treure la soga del coll, com podem cremar-la i retornar-la com a marca de foc als seus causants?

Com podem odiar de forma autodeterminada, com podem teixir de nou l'odi?

Havia promès cinc formes d'odi. N'he presentat quatre: l'odi que s'atribueix a les oprimides; l'odi que sembren sistemàticament els poderosos; l'autoodi i l'odi que no és permès, que ha de ser atenuat mitjançant suavitat i precaució com a acte de supervivència. Encara us en dec una. I precisament aquest odi adés esmentat, l'odi d'autoempoderament com a resposta a l'opressió, és la cinquena forma.

Tinc clar que ha d'imposar-se una concepció resistent de l'odi. Perquè encara avui és vàlid el que s'ha atribuït a l'odi des de les narracions catòliques romanes, des de les narracions il-

lustrades i colonials, des de les narracions burgeses: l'odi com una cosa absolutament abominable, l'odi com una cosa absolutament destructiva.

«L'odi és imprecís. No es pot odiar amb precisió (...) Qui respon a l'odi amb més odi, es deixa deformar, s'apropa a allò que els que odien volen que siguis».[25] Això ho escriu la publicista Carolin Emcke en el seu llibre *Contra el odio*, un dels assaigs en alemany més populars dels darrers anys. El 2016 va ser guardonada amb el Premi de la Pau del Llibreter Alemany. El text és un al·legat a favor d'una societat plural en el qual Emcke analitza i es posiciona en contra de l'odi de la dreta, Pegida i companyia.

Contra el odio arriba en el moment adequat, ja que una gran part de la societat alemanya roman en silenci davant de la violència de la dreta, mentre una altra gran part murmura a favor. Tot i això, en el llibre d'Emcke apareix un rebuig a l'odi i a les odiadores com la quinta essència de *l'altra* per si mateixa. Que les persones que pateixen racisme també puguin odiar, i no només ser objectes d'odi, es dona per impensable. I en el cas que es produeixi, es deslegitima aquesta possibilitat en advertències de caràcter bíblic. L'odi és imprecís, segons Carolin Emcke. Fins a quin punt, però, són precises les descripcions que oculten que l'odi és tan plural com les mateixes odiadores i que pot ubicar-se amb precisió i tenir motius legítims?

El gener 2022 vaig visitar un servei religiós protestant a Berlín. Se celebrava el Dia Conmemoratiu de les Víctimes del Nacionalsocialisme. La pastora i les organitzadores s'esforcen no només a recordar-ne en silenci les víctimes, sinó també a explicar-ne les històries de resistència. S'hi esmenta Vitka Kempner, qui va fer explotar un tren militar alemany amb dinamita i va cofundar, una vegada finalitzada la guerra, el grup radical de venjadores Nakam. O el poeta Hirsch Glik, que va dedicar a Vitka Kempner la cançó partisana *Shtil, di nakht iz oysgeshternt*, en la

qual ella i la seva arma eren lloades. Ell mateix va morir en combat contra soldats alemanys. Al final del servei religiós, però, succeeix l'esperat: la pastora no només demana pau al Senyor, també condemna qualsevol mena d'odi i violència. I en aquest moment vull saltar de la meva cadira i cridar-hi: *Ulan*, us escolteu realment quan parleu? Tot i que sospito que l'advertència sobre la no-violència no es dirigeix principalment a les supervivents del feixisme alemany, ni a l'odi, la venjança, la violència de Vitka Kempner. Això, però, només ho puc intuir. Perquè la pastora no es molesta a concretar quin odi i quina violència exactament haurien de ser desterrats de la terra. La pretensió del sermó és universal. I aquest és el resultat, quan el conflicte amb la violència o l'odi es perd en vagues discursos dominicals, quan finalment queda atrapat en la perspectiva dels agressors i assumim el seu odi com a estàndard: es torna imprecís.

Perquè, fins i tot amb l'odi, s'han de tractar aquestes qüestions: Qui odia? I per què? I en quines relacions de poder i de dominació es troben aquestes persones odiadores?

«És inútil enfrontar-se al rigorisme amb rigorisme, als fanàtics amb fanatisme, a les que odien amb odi», continua Carolin Emcke en el seu assaig. «L'hostilitat a la democràcia només es pot combatre amb mitjans democràtics i constitucionals.»[26] En aquest argument es concreta la teoria de la ferradura de l'odi: l'odi és igual de dolent vingui d'on vingui.

Emcke sembla assumir que la violència de la dreta, a la qual ara cal respondre democràticament, s'oposa sempre sense dubte a l'estat de dret. I que, per tant, hem de defensar l'estat de dret amb més vehemència i confiar en els seus mitjans.

L'hostilitat de la dreta, però, està realment dirigida a la democràcia, a l'estat de dret? No s'adreça sovint contra aquelles persones que precisament no poden confiar en l'estat de dret?

És realment cada atac de la dreta a un centre de refugiats un atac a l'estat de dret, quan són precisament les seves institucions les que han amuntegat les persones refugiades allà? Institucions que utilitzen les deportacions justament per continuar allò que els agressors de la dreta intenten aconseguir amb els seus atacs: fer tremolar i destruir de soca-rel vides humanes.

Què pot replicar l'estat de dret a aquesta horrible injustícia? I en qualsevol cas: és l'estat de dret equivalent a justícia?

L'argument de la ferradura amaga el fet que l'odi de les persones afectades per violència dretana i racista també pot ser una resposta a l'arbitrarietat d'aquestes mateixes democràcies liberals. O a les injustícies que es produeixen en nom de l'estat de dret democràtic. Volem confiar en un sistema en què la violència racista no és només un fenomen casual, sinó que n'és la base —a través dels principis de nació i pertinença, a través de les deportacions, a través dels règims fronterers mortals?

L'esperança en els mitjans democràtics de l'estat de dret alemany s'ha esvaït per a moltes persones afectades pel racisme almenys des del cas del complex NSU, que encara no ha estat aclarit fins a dia d'avui.

Hem esgotat la paciència.

No vull fer promeses buides a la gent que m'importa cada dia. Tinc clar que aquest estat de dret no existeix per protegir el cos desgastat i explotat de la meva mare. Ella ho sap també. L'estat de dret li ha garantit que es deixi la pell treballant per la prosperitat alemanya, l'estat de dret li garanteix que no rebrà una pensió amb què poder viure. L'estat de dret no ens promet ni temps ni espai en què puguem sanar i puguem apropar-nos sense por les unes a les altres. Les eines de l'estat de dret no ens

prometen una societat radicalment tendra en què els cossos es troben en la seva integritat i confidencialitat.

Hem esgotat la paciència.

I, al mateix temps, la paciència és encara necessària, una paciència que no s'alimenti de la indulgència, sinó de la perseverança. Perquè una societat radicalment tendra és encara una promesa que a vegades ja es porta a terme en els espais intermedis i a la qual cal apropar-se pas a pas en la seva amplitud. Com a contrapoder a l'statu quo. Les formes i els mecanismes d'opressió són durs, resistents; la confrontació amb ells és esgotadora.

L'odi pot ajudar a no apartar-se, a no fugir cap a la indiferència, a no deixar que el món i nosaltres mateixes simplement ens consumim.

Perquè estic d'acord amb dues observacions de Carolin Emcke: qui respon a l'odi amb més odi, es deixa deformar. Això és veritat. Les persones que pateixen l'explotació, el racisme o la queerfòbia —sempre que es vulgui anomenar aquests sistemes d'opressió *odi*— es veuen inevitablement modelades per ell, ja que aquest odi censura, fereix i destrueix els seus espais i cossos. L'odi cap a aquestes condicions pot ser una reacció existencial. I, segons Carolin Emcke, odiar significa no poder ignorar. Cal prendre's seriosament i amb tota la seva importància la contrapart, i alhora atribuir-li un perill poderós. Capficar-s'hi.

Aquesta fixació és crucial.

Perquè les societats neoliberals no només condemnen les persones a una competició constant en què tot el que fan i diuen se li assigna un valor de mercat i es contraposa una amb l'altra. En aquest sentit, no només produeix enveja, sinó que, sí, sovint també, la seva pròpia forma d'odi. També produeix so-

bretot —i això em sembla encara més perillós— indiferència. Menyspreu. Tot sembla intercanviable. I hi ha la convicció profundament arrelada que els processos econòmics i polítics habituals són immutables.

L'odi, en la seva fixació, pot erosionar aquesta indiferència, fins i tot quan reconec que l'odi per si sol no és ni de lluny prou per donar forma a un nou món. Però en la seva obstinació, pot impulsar-nos a no afluixar, a esclafar allò que ens domina com a humans i ens fa alienes les unes de les altres: el racisme, el patriarcat en un capitalisme global, brutal.

L'odi com a correctiu. L'odi capfica, l'odi espera.

Qui espera i fa retrets, encara no s'ha rendit. Qui odia, encara no s'ha rendit. L'odi pot ser la promesa de no silenciar el constant malestar i ressentiment en nom d'una falsa harmonia. Perquè no hi pot haver un silenci pacífic en un món tan lleig.

En l'última part d'aquest llibre, no hi tracto —ni tan sols pel que fa a la història colonial de l'odi— sobre l'abstrusa concepció d'un suposat retorn a la naturalesa de l'odi en què ens puguem alliberar de les pressions socials i simplement ens desfoguem de forma veritablement incontrolada, per exemple, com a persones afectades pel racisme. No vull tornar a l'origen àmpliament esmentat, a una cruesa, a la suposada emoció salvatge, irracional, intacta, destructiva que hauria existit abans del nostre món modern. Això seria només una continuació de les atribucions colonials —una imatge exotitzant que confirma les persones racialitzades com a odiadores per naturalesa.

En l'última part d'aquest llibre, em centro en la cerca d'un altre potencial de l'odi, un potencial de resistència. M'acosto a les diferents formes d'odi que a vegades són interdependents, a vegades es fertilitzen i a vegades són inseparables en la seva

simultaneïtat. Poso el focus cap a persones odiadores i les seves històries diverses i contradictòries. M'acosto a l'odi en fragments, viatjant mitjançant el temps i les figures històriques, les anècdotes i els assaigs breus. Escric a través de l'odi i el seu voltant. Em deixo portar per teories, pressentiments i experiències, a través de carrers de direcció única, encreuaments i atzucacs. Intento ordenar el malestar i el ressentiment.

Vull cercar altres històries de l'odi, humanitzar-lo de nou. I escriure'n una altra història. Sé que no puc acabar d'explicar-la tota sola. La meva cerca personal comença i acaba inevitablement amb la pregunta: Què ha d'acompanyar l'odi? Quin és el *simultani* que demana? Què ha de seguir a l'empoderament, l'autodefensa, la venjança? Què significa justícia? Una societat radicalment tendra?

El no de l'odi, del ressentiment, ha d'anar acompanyat de molts sí a la vida.[27]

S'obre el teló.